



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1992

Warum hat Plato die ,ungeschriebene Lehre nicht geschrieben? - Einige vorläufige Bemerkungen

Ferber, Rafael

Abstract: The article asks the question, “Why did Plato not write his ‘unwritten doctrines’?”, and finds the answer in the combination of two obstacles. The first derives from the limitations of the episteme available to an embodied soul about such subjects as the essence of the good. Even if the dialectician has access to a kind of knowledge, the lack of fit between the unchanging essences and the precarious logoi which aim to identify them (and allow others some measure of access to them) could never be fully overcome. At most, Socrates (or Plato) can lead souls only to an incomplete account of them: Even to the most expert dialectician, only a claim to knowledge but no unsurpassable certainty may be available. An even greater obstacle lies in the audience or readership itself: No shortcut to understanding is possible, and yet a mere written presentation, which is all they have, is just a shortcut, and so holds out an empty promise.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-125713>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (1992). Warum hat Plato die ,ungeschriebene Lehre nicht geschrieben? - Einige vorläufige Bemerkungen. In: Rossetti, Livio. Understanding the 'Phaedrus'. Second edition. Proceedings of the Second Symposium Platonicum. St. Augustin: Academia Verlag, 138-155.

Understanding the *Phaedrus*

Proceedings of the
II Symposium Platonicum

Edited by
Livio Rossetti



ig 16413

1'052' 820

Academia Verlag  Sankt Augustin

152852

Rafael Ferber

WARUM HAT PLATO DIE 'UNGESCHRIEBENE LEHRE' NICHT GESCHRIEBEN?

Einige vorläufige Bemerkungen

Hinsichtlich der schriftstellerischen Tätigkeit Platos lassen sich zumindest drei Fragen stellen: Warum hat Plato trotz seiner Schriftkritik im *Phädrus* (*Phdr.* 274b-279c) überhaupt geschrieben¹? Warum hat er Dialoge und nicht Traktate geschrieben²? Warum hat er nicht alles, was er der mündlichen Mitteilung für wert hielt, auch schriftlich publiziert? Im folgenden soll nicht auf die ersten zwei Fragen eingegangen werden, sondern nur auf die letzte. Daß Plato nicht alles, was er der mündlichen Mitteilung für wert hielt, auch schriftlich publiziert hat, wird durch die Erwähnung von «sogenannten ungeschriebenen Lehren» (*Arist. Phys.* Δ2. 209b14-15) sowie durch zumindest einen öffentlichen Vortrag über das Gute (*Peri tagathou akroasis*) dokumentiert (vgl. *Aristox. Harm.* II 30)³. Weiterhin können wir annehmen, daß der Inhalt der 'sogenannten ungeschriebenen Lehren' und des öffentlichen Vortrages über das Gute nicht *simpliciter* identisch ist mit demjenigen, was Plato in den Dialogen geschrieben hat. Das geht ebenfalls aus den erwähnten Zeugnissen des Aristoteles und Aristoxenus hervor: Nach Aristoteles soll Plato auf andere Art und Weise im *Timaios* und in den 'sogenannten ungeschriebenen Lehren' das Aufnehmende (*metaleptikon*) genannt, gleichwohl den Ort (*topon*) und den Raum (*chōran*) als dasselbe aufgewiesen haben (vgl. ebd. Δ2. 209b13-16). Das ist zweifelsohne ein Mißverständnis des *Timaios*, wo nirgendwo der Ort und der Raum als dasselbe aufgewiesen wird⁴. Daß aber Plato

¹ Vgl. dazu die Antwort Griswolds, 1986, 219-229.

² Vgl. dazu den von Griswold, 1988, herausgegebenen Sammelband mit dem wichtigen Aufsatz von Griswold, 1988, 143-167.

³ Wir folgen hier der inzwischen auch vom Esoteriker Gaiser, 1980, vertretenen Spätdatierung. Gaiser wird von Eder, 1986, unterstützt.

⁴ Vgl. Cherniss, 1966, 26. Vgl. zur Kritik an den weitreichenden Folgerungen Cherniss'. Vogel, 1949, 204-206.

das *metalēptikon* im *Timaios* und in den 'sogenannten ungeschriebenen Lehren' anders genannt hat, dürfte wohl schwerlich zu bezweifeln sein. Verstärkt wird diese Differenz u.a. insbesondere durch den Bericht des Aristoteles über die platonische Prinzipienforschung in der *Metaphysik*, A6. Danach habe Plato zwei Prinzipien, die Idealzahlen, die *mathēmataka* als *metaxy* sowie das Element des Einen als Ursache des Guten, das der Zweiheit aber als Ursache des Schlechten eingeführt (vgl. *Metaph.* A6. 987b10-988a17)⁵. Nun steht von diesem Bericht kein Wort in den Dialogen⁶. Andererseits können wir diesen Bericht auch nicht als bloßes Mißverständnis von Dialogen verstehen, geht er doch weit über das hinaus, was sich noch durch 'Mißverständnisse' erklären ließe⁷. Es bleibt so nur übrig, den Bericht des Aristoteles auf die 'sogenannten ungeschriebenen Lehren' zu beziehen⁸. Da dort aber das *metalēptikon* bzw. die Ursache im Sinne der Hyle das Große und das Kleine genannt wird (vgl. *Metaph.* A6 988a13-14), so dürfen wir annehmen, daß Plato nach Aristoteles das *metalēptikon* im *Timaios* Chora und in den 'ungeschriebenen Lehren' das Große und das Kleine genannt hat. Ferner berichtet Aristoxenus in seiner Anekdote über die *Peri tagathou akroasis*, diese habe in der Feststellung gegipfelt: ... καὶ, τὸ πέρας, ὅτι <τ>ἀγαθὸν ἐστὶν ἐν («...und, zuletzt, daß das Gute eines ist») (*Harm.* 31)⁹. Da es sich hier um die abschließende Feststellung der *akroasis* handelt, so ist dieser Satz nicht auf die Idee des Guten *neben* anderen Ideen wie der des Schönen (vgl. *R.* VI 507b), sondern auf die Idee des Guten *über* den anderen Ideen, d.h. das *megiston mathēma*, zu beziehen (vgl. *R.* VI 505a, VII 519c). Diese explizite Feststellung des Aristoxenus finden wir aber in der Darstellung des *megiston mathēma* durch die Gleichnisserie im Sechsten und Siebten Buch der *Republik* nicht¹⁰. Ebensowenig finden wir sie anderswo in den Dialogen. Grundsätzlich läßt sich deshalb feststellen, daß es (1) eine 'ungeschriebene Lehre' Platons gegeben hat und daß sie (2) nicht *simpliciter*

⁵ Vgl. die Inhaltsangabe Cherniss', 1966, 17.

⁶ So mit Recht Cherniss, 1966, 17.

⁷ So zu Unrecht Cherniss, 1966, 17-23. Vgl. zur Kritik unter anderen insb. Vogel, 1949, 41-87; Ross, 1951, 142-153; Krämer, 1959, 380-454; Ferber, 1989, 154-216. insb. 211-216.

⁸ Auf die aristotelische Schrift *Peri tagathou* und damit wohl auch auf die platonische *Peri tagathou akroasin* bezieht bereit Alexander, *Metaph.* A6.987b33, vgl. In *Arist. Metaph.* 56.35, ebenso Wielen, 1941, 8-9. Allerdings ist es nicht nötig, A6.987b10-988a7, auf die wohl späte und einmalige Vorlesung zu beziehen, die die drei Bücher der aristotelischen Schrift *Peri tagathou* zusammenfassen sollten. Es kann sich auch um eine Zusammenfassung von früheren *sunousiai peri tagathou* handeln, wie sie bereits seit der Abfassungszeit des Sechsten und Siebten Buches der *Republik* vorausgesetzt werden können. vgl. Ferber, 1989, 211-216. Daß sich die Bemerkung in *Metaph.* A9 «...aber die Mathematik ist den heutigen zur Philosophie geworden, wiewohl sie sagen, daß man sie anderer Dinge wegen betreiben müsse» (992a32-b1) auf das Siebte Buch der *Republik* bezieht, wird auch von Burnyeat, 1987, 234⁵², anerkannt.

⁹ Vgl. zu den Übersetzungsmöglichkeiten Cherniss, 1966, 103². Wir übersetzen mit Cherniss, 1966, 103², *to peras* adverbial. Die oben vorgeschlagene Übersetzung läßt allerdings den Sinn von *estin* öffnen, der sich wohl nur antiesoterisch, d.h. von der Gleichnisserie her erschließen läßt, vgl. Ferber, 1989, 76.

¹⁰ Vgl. Cherniss, 1966, 17; Ferber, 1989, 76.

identisch ist mit der 'geschriebenen Lehre' der Dialoge. Insoweit stimmen auch die beiden Opponenten H. Cherniss und H. J. Krämer überein¹¹. Wir dürfen denn auch diese beiden Feststellungen als den wohl kleinsten gemeinsamen Nenner in der Gigantomachie um die 'ungeschriebene Lehre' bezeichnen. Zwar ist auch dieser kleinste gemeinsame Nenner aufgelöst worden. So meint z.B. R. E. Allen, daß es überhaupt keine 'ungeschriebene Lehre' gegeben habe¹². K. M. Sayre gibt zwar die Existenz einer 'ungeschriebenen Lehre' zu, glaubt sie aber mit terminologischen Verschiebungen im *Philebus* wiederfinden zu können, so daß die Diskrepanz zwischen Dialogen und 'ungeschriebener Lehre' verschwinde¹³. Beide Positionen aber laufen wider die vorhandenen Evidenzen und lassen sich leicht widerlegen, so daß wir bis zum Gegenbeweis von diesem Konsens ausgehen können.

¹¹ Vgl. Cherniss, 1966, 9-41. Cherniss ist zwar der Ansicht, daß es sich bei den «ungeschriebenen Lehrmeinungen» (*Phys.* Δ2. 209b14-15) nur um eine terminologische Verschiedenheit handle, vgl. Cherniss, 1966, 26. Daß Aristoteles' Bericht in *Metaph.* A6. 987b10-988a17 aber etwas ganz anderes bietet, als wir in den Dialogen finden, wird von ihm explizit zugegeben, vgl. Cherniss, 1966, 17. Ebenso Krämer, 1959, 389-486, mit einer etwas überzogenen Chernisskritik. Zuverlässiger die Kritik von Vogel, 1949, 41-87; Ross, 1951, 142-153. In der Rez. von Wielen gesteht Cherniss auch für Plato die in den Dialogen nie bezeugte Limitation der Idealzahlen auf die Dekas zu, vgl. Cherniss, 1947, 197.

¹² Allen, 1983, schreibt als Ergebnis seiner Zurückführung der 'ungeschriebenen Lehre' auf den *Parmenides*, vgl. Allen, 1983, 271: «The result has been a perverse [sic] tendency to claim that Plato privately thought a kind of esoteric doctrine quite unlike anything exhibited by the dialogues. But the final part of the *Parmenides* differs from the doctrines of the dialogues, not because it is esoteric, but because it is aporematic. This is why Aristotle at one point in the *Physics* (IV 209b14-15) refers to the 'so-called unwritten doctrines' – so-called because, Aristotle thought, the *Parmenides* does not state a doctrine but implies a doctrine, and Aristotle, interpreting the dialogue, tells us what that doctrine is». Vgl. jedoch zur Widerlegung dieser singulären Aussage, die sich zudem auf eine bereits von Ross, 1924, I, 162-177, und Cherniss, 1941, 182⁶, widerlegte Interpretation von *Metaph.* A6. 987b10-988a17, abstützt, insofern die Idealzahlen nicht mathematische Zahlen sind, Ferber, 1989, 163-168, 288-300. Der Ausdruck «sogenannte ungeschriebene Lehren (*legomena agrapha dogmata*)» (*Phys.* Δ2. 209b14-15) deutet übrigens auf einen stehenden Ausdruck und damit wohl auf eine wiederholte Bezeichnung für eine wiederholte Tätigkeit hin, vgl. Kühner/Gert, 1898, § 404.

¹³ Vgl. Sayre, 1989, 94: «A more credible alternative is made available by rejecting the assumption, shared by Cherniss and his adversaries alike, that the Platonic principles reported by Aristotle cannot be found in the dialogues. In *Plato's Late Ontology* I have argued that the views attributed to Plato in the *Metaphysics* can be found in the *Philebus*, with terminological changes illuminated by the later Greek commentators. Since the themes of the *Lecture on the Good* can be identified point by point with Plato's philosophy according to Aristotle, the alleged discrepancies that fueled the controversy in effect disappear». Sayre, 1983, 112-117, 118-186, versucht, den Bericht des Aristoteles in *Metaph.*, A6. 987b10-988a17, mit dem *Philebus*, 28c-31a, zu identifizieren, stützt sich aber dabei wie schon Allen, 1983, 271, auf eine bereits von Ross, 1924, I, 162-177, und Cherniss, 1941, 182⁶, widerlegte Interpretation des aristotelischen Berichts ab, insofern er die Idealzahlen mit mathematischen Zahlen identifiziert. Vgl. zur Kritik Ferber, 1989, 300.

Im folgenden möchte ich keine neue Rekonstruktion des Inhalts dieser 'ungeschriebenen Lehren' vorlegen¹⁴, sondern nur die präliminarische Frage zu beantworten versuchen: Warum hat Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben? Nun handelt diese jedoch u.a. vom Guten, haben wir doch zumindest *eine* ungeschriebene *Peri tagathou akroasis* bezeugt. Es scheint so (I) sinnvoll, zur Beantwortung dieser Frage dort anzuknüpfen, wo sich Plato in den Dialogen am einläßlichsten mit *dem* Guten bzw. der Idee des Guten beschäftigt hat, nämlich an der Gleichnisserie der *Republik*. Denn einmal gilt die *Republik*, im Unterschied zum *Siebten Brief*, als zweifellos authentisch. Zwar enthält sie keine explizite Schriftkritik. Doch schreibt sie andererseits im Unterschied zum *Phädrus* und *Siebten Brief* soviel über das zentrale Thema der geschriebenen *und* ungeschriebenen 'Lehre', wieviel Plato *trotz* seiner Schriftkritik schriftlicher Publikation anzuvertrauen für gut hielt. Die Antwort, die wir aus der *Republik* erhalten, scheint jedoch derjenigen, die uns die Schriftkritik des *Phädrus* gibt, zu widersprechen. In einem zweiten Teil (II) möchte ich nachweisen, daß die Schriftkritik des *Phädrus* der Antwort aus der *Republik* nicht widerspricht, sondern sie bestätigt.

I

(a) Die wohl nächstliegende Antwort auf die Frage: «Warum hat Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?» lautet: Weil Plato sie geheimhalten wollte. Die These von der 'ungeschriebenen Lehre' als einer 'Geheimlehre' ist z.B. noch von H. J. Krämer in *Arete bei Plato und Aristoteles* gegen die Positionen F. Schleiermachers, E. Zellers, P. Shoreys und H. Cherniss' vertreten worden¹⁵. Allerdings hat bereits P. Natorp, der die Existenz einer 'ungeschriebenen Lehre' akzeptiert hat, gegen eine 'Geheimlehre' opponiert¹⁶. Dieser Glaube an eine Geheimlehre Platos hinter derjenigen der Dialoge ist wohl einer der Gründe gewesen, weshalb die Tübinger Schule auf so viel Kritik gestoßen ist¹⁷. Es ist ein Verdienst Th. A. Szlezák's, die 'ungeschriebene Lehre' von einer Geheimlehre im Sinne der Pythagoräer abgegrenzt zu haben¹⁸. Das entscheidende Argument aus den Dialogen dafür scheint mir dabei noch zu wenig berücksichtigt. In der *Republik* finden wir nämlich sehr wohl Hinweise darauf, daß Sokrates etwas ausgelassen hat. Dieses Etwas ist nicht irgendetwas, sondern des 'Vaters' bzw. des Kapitals 'Beschreibung' (VI 506e6), wie aus der Einleitung ins Sonnengleichnis, «Langes»

¹⁴ Vgl. für eine neue Rekonstruktion Ferber, 1989, 154-216, 291-303.

¹⁵ Vgl. Krämer, 1959, 453: «Da die gefürchtete 'Geheimlehre' – um eine solche, nämlich um die 'innere' Lehre der akademischen Schule, handelt es sich allerdings – nicht verloren, sondern in Umrissen überliefert ist, ist es ebenso haltlos, sie zu relativieren wie sie zu leugnen».

¹⁶ Vgl. Natorp, 1903, 415.

¹⁷ Vgl. z.B. Vlastos, 1981, 392-393; Wieland, 1982, 38-50.

¹⁸ Vgl. Szlezák, 1985, 400-405.

(509c7) und «Vieles» (509c9), wie aus der Einleitung ins Liniengleichnis erhellt. Doch nirgendwo sagt Sokrates, daß er etwas zurückhält, weil er es geheimhalten möchte, sondern er betont dreimal, daß er sich bezüglich des Zurückgehaltnen äußern möchte (vgl. 507a1, 509c10, 533a2). Wer aber eine Geheimlehre hat, der möchte sich nicht über sie äußern. Er wird, wenn er konsequent ist, sogar jeden Anschein vermeiden, daß er etwas zu verheimlichen hat, um niemanden neugierig zu machen und jener Aggression zu entgehen, die sich gegen die richtet, die Anspruch auf ein Wissen machen, das anderen nicht zugänglich ist und sein soll. Er gibt sich offen, weiß aber genau, was er zu verschweigen hat. Sokrates dagegen gibt sich nicht offen und deutet an, daß er etwas und was er zu verschweigen hat. Doch auch wenn diese 'ungeschriebene Lehre' nur den Mitgliedern der Akademie mitgeteilt wurde und in diesem Sinne vielleicht unbeabsichtigt außerhalb der Akademie das Odium einer Geheimlehre auf sich gezogen haben mochte¹⁹, so wird der nichtgeheime Charakter von Platos 'ungeschriebenen Lehren' über das Gute dadurch erhärtet, daß er zumindest *einen* öffentlichen Vortrag über das Gute gehalten haben soll (vgl. Aristox. *Harm.* II 30-31). Seit dem Heidelberger Kolloquium von 1967 wird wohl auf Anregung H. G. Gadamer's hin auch von der Tübinger Schule der Ausdruck 'Geheimlehre' vermieden²⁰. Stattdessen spricht man von indirekt überlieferter, innerakademischer oder esoterischer Lehre²¹.

(b) Seither ist eine andere Erklärung zu Prominenz gelangt und von der Tübinger Schule übernommen worden, die H. G. Gadamer so formuliert hat: «Es scheint wie ein dünner Schematismus, in den Erzeugungsprinzipien der Zahlen, der Eins und der Zwei, die Erzeugungsprinzipien aller Einsicht und das Aufbaugesetz aller sacherschließenden Rede zu erblicken, und es dürfte dieser Schein gewesen sein, der Plato die schriftliche Fixierung dieser Lehre unratsam erscheinen ließ»²². Doch kann der Schein eines dünnen Schematismus schwerlich der entscheidende Grund gewesen sein, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht schriftlich publiziert hat. Denn in den *Dihairesen* der von Plato *schriftlich* publizierten Dialoge *Politicus* (vgl. 261a-266a) und *Sophistes* (vgl. 219a-224e) finden wir nicht nur den Schein, sondern auch das Sein von 'dünnen Schematismen', das zudem insbesondere im Falle des *Sophistes* ans Lächerliche grenzt. Gleichwohl hat sich Plato nicht gescheut, diese 'dünnen Schematismen' schriftlich zu publizieren. Warum sollte er nicht a fortiori die wohl ernsthafteren 'dünnen Schematismen' der 'ungeschriebenen Lehre' publiziert haben, wenn er schon die eher lächerlichen der 'geschriebenen Lehre' publiziert hat? Zudem kann sich diese Erklärung nirgendwo auf einen Dialog Platos oder ein Testimonium abstützen. Aus einem analogen

¹⁹ Vgl. Gaiser, 1980, 10-24; Ferber, 1989, 159-160.

²⁰ Vgl. Gadamer, 1968, 10; Vogel, 1986, 28.

²¹ Vgl. Gaiser, 1968, 31-84; Krämer, 1968, 106-150, *passim*. Vgl. insbesondere Krämer 1968, 150: «Zunächst zur Abwehr von Mißverständnissen, in fünf Punkten, was daraus nicht folgt: Es folgt daraus weder eine 'Geheimlehre'..., offensichtlich eine Korrektur von Krämer, 1959, 453.

²² Gadamer, 1964, 31, Zit. ohne Fußnote. Zustimmend Krämer 1966, 68¹²; Gaiser, 1967, 585; Wipperm, 1972, XXXVII. Vgl. dagegen Vogel, 1986, 32-35.

Grund vermag auch die Erklärung M. Burnyeats nicht voll zu überzeugen, wiewohl sie von der *Republik* ausgeht. Dort nämlich sagt Sokrates, Glaukon vermöge der nicht mehr bildlichen Darstellung der Dialektik nicht mehr zu folgen (vgl. 533a). M. Burnyeat fügt hinzu: «After the mythology (both execration and worship) which has come to surround the Lecture on the Good, this explanation of why the unwritten Chapter is unwritten – sheer technical difficulty – has the ring of prosaic truth and the merit of deriving from Plato himself»²³. Wenn allerdings bloße technische Schwierigkeit der ausschlaggebende Grund gewesen wäre, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben hat, so bleibt immer noch die Frage unbeantwortet, warum Plato dann so technisch schwierige Dialoge wie den *Parmenides* gleichwohl schriftlich publiziert hat. Am Beginn des Dialoges tauchen Adeimantus und Glaukon wieder auf (vgl. 126a), haben sie doch von ihrem Halbbruder Antiphon die Unterredung zwischen Parmenides, Zenon und Sokrates gehört, der sie selber wieder von Pythodoros vernommen hat (vgl. 126b-c). Doch können weder Adeimantus noch Glaukon die Unterredung wiedergeben, sondern nur Antiphon. Daß Plato aber weder Adeimantus noch Glaukon die Unterredung wiedergeben läßt, zeigt, daß er weder Adeimantus noch Glaukon die Unterredung wiedergeben lassen *wollte*. Daß er es nicht wollte, könnte auf eine Überforderung Adeimantus' und Glaukons hindeuten.

Verstärkt wird diese Vermutung dadurch, daß einzig der junge Sokrates in der Lage ist, Parmenides Rede und Antwort zu stehen, im zweiten Teil wird dann der junge Aristoteles eingeführt (vgl. 137b-c)²⁴. Hätte Plato aber allein deshalb, weil Glaukon dann Sokrates nicht mehr zu folgen vermocht hätte bzw. allein wegen der 'sheer technical difficulty' die 'ungeschriebene Lehre' nicht schriftlich publiziert, so hätte er wohl auch nicht den Dialog *Parmenides* schriftlich publizieren können. Zudem hätte Plato zur Darstellung der 'ungeschriebenen Lehre' einen Dialog zwischen zwei *Pythagoräern* fingieren können, die der technischen Schwierigkeit gewachsen gewesen wären. In der Tat hat ja auch W. van der Wielen vorgeschlagen, daß Plato den letzten Teil der *Rede Over het Goede* einen *Pythagoräer* einen Mythos vortragen ließ²⁵. Schließlich scheint «sheer technical difficulty» eine *schriftliche* Publikation *per se* noch nicht auszuschließen, sondern eher nach dem Medium einer schriftlichen als einer mündlichen Darlegung zu verlangen. Denn eine bloße *mündliche* Darlegung bleibt ebensosehr, wenn nicht sogar noch mehr Mißverständnissen ausgesetzt als eine schriftliche²⁶. 'Sheer technical difficulty' kann so schwerlich der einzige Grund gewesen sein, weshalb Plato eine schriftliche Fixierung der 'ungeschriebenen Lehre' nicht für *opportun* hielt. Der entscheidende Grund dürfte vielmehr im Wesen von Schriftlichkeit im Gegensatz zu Mündlichkeit zu suchen sein.

²³ Burnyeat, 1987, 232.

²⁴ Damit dürfte allerdings nicht der junge Philosoph Aristoteles gemeint sein, vgl. Allen, 1983, 195-198, auch wenn eine Anspielung nicht völlig auszuschließen ist.

²⁵ Vgl. Wielen, 1941, 194-195, woran Vogel, 1949, 305, in einer allerdings kritischen Anmerkung erinnert.

²⁶ Vgl. Cherniss, 1966, 17-18.

(c) Doch geht M. Burnyeat richtig von der *Republik* zur Beantwortung dieser Frage aus und sieht ebenfalls richtig, daß sich die platonische Mitteilung auch in der *Republik* am Fassungsvermögen der Dialogpartner, d.h. hier Glaukons, ausrichtet. Sie orientiert sich aber auch am Fassungsvermögen des Sokrates, der keineswegs Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebt. Die unmittelbare Fortsetzung der Stelle, wo Sokrates auf das Fassungsvermögen Glaukons Rücksicht nimmt, lautet nämlich:

Du wirst nur, sprach ich, lieber Glaukon, nicht mehr imstande sein zu folgen! Denn an meiner Bereitwilligkeit soll es nicht liegen, und du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst (*auto to alēthes*), so gut sie sich mir wenigstens zeigt; ob nun richtig (*ontōs*) oder nicht, das darf ich nicht behaupten, aber daß es etwas solches [zu sehen] gibt, muß behauptet werden. (R. 533a1-5. – Wir folgen jeweils der Übersetzung F. Schleiermachers)

Der Grund also, weshalb sich Sokrates auch im Siebten Buch über die Sache selbst der Dialektik nicht vollumfänglich äußert, liegt wie schon zu Beginn der Gleichnisserie darin, daß er die Wissenschaft von der Sache selbst, die Dialektik, im gegenwärtigen Moment überhaupt nicht hat (vgl. R. VI 506e2-3), sondern nur über eine Meinung verfügt, «ob nun richtig oder nicht, das darf ich nicht behaupten...». Gilt dies nämlich schon von dem, was er hier sagt, so *a fortiori* von dem, was er Glaukon nicht sagt und worin ihm dieser dann nicht mehr folgen könnte (vgl. VII 533a1-2). In seiner eigenen Metaphorik: Er ist zwar aus der Höhle aufgestiegen, sieht aber das Gute noch nicht, sondern ist blind – geblendet vom Glanz der Sonne. Dem entspricht, daß «jede Seele» (vgl. VI 505d11), also auch diejenige Sokrates', zwar das Gute sucht, aber «sich in Ausweglosigkeit befindend (*aporousa*) und nicht ausreichend (*hikanōs*) zu fassen wissend, was es wohl ist...» (505e1-2). Ebenso grenzt Sokrates in der Auslegung des Höhlengleichnisses seine Hoffnung vom Wissen Gottes ab, ob diese Hoffnung wahr ist (vgl. VII 517b6-7): «For the dialectic that is to follow upon mathematics is an adumbration of the possible; and the end – knowledge of the Good – is a hope or *hypothesis* warranted by the success of the method so far as it has been tested. *Elpis* is the normal Ionic word for a good hypothesis,...»²⁷. Eine so verstandene Hoffnung ist aber noch keine unfehlbare Wissenschaft, sondern «Meinung ohne Wissenschaft» (506c6). Eine «Meinung ohne Wissenschaft» jedoch über etwas zu äußern, was sich nur wissenschaftlich ausreichend (*hikanōs*) ergreifen läßt, hält Sokrates aber für schmachlich (vgl. 506c). Deshalb wohl äußert er sich auch im Liniengleichnis und Siebten Buch über die Dialektik, die das Gute nicht nur berühren – eine gängige Fehldeutung²⁸ –, sondern ergreifen (vgl. VI 511b4-7), d.h.

²⁷ Ferguson, 1950-51, 13³³.

²⁸ Vgl. gegen die von Cornford stark gemachte Intuitionstheorie, die noch von Lafrance, 1980, 90-91, vertreten wird, Ferber, 1989, 100-101, 156.

mit «unfehlbarem Logos» begreifen bzw. definieren soll (vgl. VII 534b-c), nicht vollumfänglich. Die vollumfängliche schriftliche *Fixierung* würde diese «Meinung ohne Wissenschaft» eben unveränderlich in vollem Umfang festlegen. Das aber wäre der *veränderlichen* Meinung über die gesuchte *unveränderliche* Wissenschaft unangemessen. Sosehr also das Gute mit «unfehlbarem Logos» (534c2) ergriffen werden soll, sowenig folgt daraus, daß Sokrates diesen «unfehlbaren Logos» hat. Sosehr es nach einer Kantischen Wendung «in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei zu meinen»²⁹, sowenig besitzt Sokrates diese Wissenschaft. Er hat nur eine «Meinung ohne Wissenschaft», d.h. eine fehlbare Meinung. Wenn Sokrates sich aber trotzdem in Form von drei Gleichnissen über das Gute schriftlich geäußert hat, so deshalb, weil diese vom Sinnlichen ausgehen, dem gegenüber die schwankende Meinung die ausreichende Einstellung ist. Nicht aber kann die schwankende Meinung die ausreichende Einstellung gegenüber der Dialektik sein, die sich ohne Rekurs auf das Sinnliche nur der 'Ideen selbst' bedient und so bei ihnen endigt (vgl. VI 510b8, VII 511c1-2). Vielmehr verdient die Dialektik eigentlich erst den Namen der Wissenschaft (vgl. VII 533b-d).

Zwar ließen sich rein theoretisch diese Stellen doxastisch-aporetischer Reserve auf die Sokrates-Figur zurückführen³¹: Während Sokrates nur eine Meinung habe, so besitze Plato volles Wissen vom Guten. Doch diese rein theoretische Möglichkeit entfällt dadurch, daß «jede Seele» (505d11), also nicht nur diejenige Sokrates', sondern auch diejenige Platos, zwar das Gute sucht, aber «sich in Ausweglosigkeit befindend (*aporousa*) und nicht ausreichend (*hikanōs*) zu fassen wissend, was es wohl ist ...' (505e1-2)³⁰. Daß Plato kaum je zu einer unfehlbaren Wissenschaft vom Guten vorgestoßen ist, wird auch durch die vermutlich späte *Peri tagathou akroasis* nahegelegt, wenn er sich darin so geäußert hat: «Nicht nur der Glückliche, sondern auch der Beweisende muß im Gedächtnis behalten, daß er Mensch ist»³².

Der Grund, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' vom Guten nicht geschrieben hat, liegt so darin, daß diese zwar Wissenschaft im dialektischen Sinne zu sein *hätte*, er aber keine Wissenschaft von ihr hatte. Eine schriftliche Fixierung dieser 'ungeschriebenen Lehre' hätte ihr jedoch eine Unveränderlichkeit gegeben, die ihrer doxastischen Veränderbarkeit nicht angemessen gewesen wäre. Es ist deshalb ein Irrtum H. Krämers zu behaupten: «Entscheidend bleibt, daß auf dem Boden der platonischen Philosophie der Prinzipientheorie der höchste mögliche Gewißheitsgrad zugehört, der von nichts anderem erreicht wird. An diesem

²⁹ Vogel, 1986, 6¹⁰.

³¹ Krämer, 1987, 200-202.

³⁰ Vgl. Verdenius, 1981, 416: «the phrase *hapasa psuchē* (R. 505d11) implies that it is also beyond Plato's own power».

³² Vgl. Gaiser, 1963, 455 (Testimonium 11); Krämer, 1968, 118⁴⁴: «Der Gedanke der Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens ist sokratisch und insbesondere platonisch-akademisch [sic]. Er begegnet hier in der Übertragung auf die Vermittlung von Erkenntnis. Es ist naheliegend, wenn auch nicht sicher, daß ihn Platon selbst in dieser Form in der Vorlesung oder ähnlichen Lehrveranstaltungen geäußert hat».

Primat läßt sich – und darauf kommt es sachlich und philosophiehistorisch an – nichts abdingen»³³. Hätte Plato aber, wie H. Krämer unterstellt, diesen «höchsten möglichen Gewißheitsgrad» tatsächlich schon zur Abfassungszeit des Siebten Buches der *Republik* erreicht, so wäre er bereits damals dort angekommen, wo «Ruhe ist vom Wege und Ende der Wanderschaft» (R. VII 532e). Doch hat er höchstens Gott Wissen in diesem emphatischen Sinne zugetraut (vgl. R. VII 517b6-7), dem allein das Prädikat «weise» gebührt (vgl. *Smp.* 204a, *Phdr.* 278d). Wir besitzen jedoch kein Indiz dafür, daß er bereits zur Abfassungszeit des Siebten Buches oder später je diesen «höchsten möglichen Gewißheitsgrad» erreicht hat. Mit der Dialektik in der *Republik* verhält es sich nämlich im Prinzip wie mit der Republik. Ist das eine die ideale Methode³⁴, so das andere der ideale Staat. Aber sowenig der ideale Staat in Athen realisiert wird, sowenig die ideale Methode in den sinnlich wahrnehmbaren Buchstaben des geschriebenen Werkes. In deutlichem Ausblick auf den (mündlichen) Elenchus ist sie vielmehr nur als Ideal der Erkenntnis postuliert (vgl. R. VII 534b8-c6).

II

Nun stellt sich die Frage, ob wir diesen Grund, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben hat, auch auf die 'Schriftkritik' im *Phädrus* ausdehnen können. Daß diese 'Schriftkritik' wörtlich auf Platos Hauptwerk, die *Republik*, Bezug nimmt, ist von W. Luther nachgewiesen und von H. Krämer sowie Th. A. Szlezák aufgenommen worden³⁵. Danach können wir die Aussage «Ein gar herrliches, o Sokrates, nennst du neben den geringeren Spielen (*phaulên paidian*); das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit, und was du sonst erwähntest, dichtend mit Reden zu spielen weiß (*muthologounta*)» (*Phdr.* 276e) auf das *muthologeion logōi* in der *Republik* beziehen (vgl. VI 501e4, II 376d9). Richtig ziehen W. Luther und H. Krämer die Konsequenz, daß die Kritik Platos an der Schriftlichkeit im *Phädrus* die platonischen Dialoge selbst betrifft, d.h. daß die Dialoge ein Spiel sind im Vergleich mit dem, womit es dem Philosophen ernst ist³⁶. In der Tat wird ja z.B.

³³ Krämer, 1987, 200-201.

³⁴ Vgl. dazu die treffende Charakteristik der Dialektik durch Robinson (1953²), 70: «The fact is that the word 'dialectic' had a strong tendency in Plato to mean 'the ideal method, whatever that may be'. In so far as it was thus merely an honorific title, Plato applied it at every stage of his life to whatever seemed to him at the moment the most hopeful procedure». Wichtig auch die Bemerkung: «But Plato's view, that dialectic as such attains certainty, is liable to suggest to us certain inferences which he did not draw. In the first place, he did not conclude that any person is actually in the sure possession of a considerable portion of truth. His view is rather that we should attain certainty if we could practise dialectic aright, but, owing to its loftiness and difficulty, we are unable to do so» (S. 72).

³⁵ Vgl. Luther, 1961, 526-548, insb. 536-7. Vgl. Krämer, 1964, 137-176, insb. 148-152; Szlezák, 1985, 14.

³⁶ Vgl. Luther, 1961, 537, 539; Krämer, 1964, 148-153, insb. 149. Vgl. bereits Krämer, 1959, 462 mit weiteren Literaturangaben.

auch der zweite Teil des *Parmenides* als 'Spiel' (137b2) bezeichnet und sind die ans Lächerliche grenzenden Dihairesen des *Politicus* (vgl. 261a-266a) und *Sophistes* (vgl. 219a-224a) kaum in inhaltlicher Hinsicht völlig ernst gemeint (vgl. *Plt.* 268d8, e5, *Ti.* 59d2). Die *Republik* wäre das Spiel von der Gerechtigkeit, enthielte aber noch nicht den Ernst. Als spielerisches *muthologein* wird sie noch nicht die dialektisch gewonnene Gewißheit über die Gerechtigkeit enthalten. Sokrates hat ja schon im Vierten Buch auf einen «weiteren und größeren Weg» (435d3) aufmerksam gemacht, der zur genauen Bestimmung der Kardinaltugenden nötig ist. Diese genaue Bestimmung aber finden wir nirgendwo in der *Republik*, so daß die *Republik* aus der Perspektive des *Phädrus* im Vergleich zum Ernst dieser genauen Bestimmung nur das Spiel enthielte³⁷. Doch stimmt der angegebene Grund, weshalb sich Plato in der *Republik* über die 'ungeschriebenen Lehren' nicht geäußert hat, auch mit der Schriftkritik des *Phädrus* überein?

(a) Dessen 'Schriftkritik' wertet die Geschichte von der Erfindung der Schrift durch den ägyptischen Gott Theuth aus (vgl. 274c5-275b2) und enthält im wesentlichen drei kritische Punkte gegenüber dem geschriebenen Logos. Zwei davon ergeben sich noch nicht aus der Schriftlichkeit an sich, sondern erst aus dem Faktum schriftlicher Publikation:

(2) Ist sie aber einmal geschrieben (*graphēi*), so schweift auch überall jede Rede gleichermaßen unter denen umher (*kulindeitai*), die sie verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört (*παρ' ὅτις οὐδὲν προσήκει*), und versteht nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht. (3) Und wird sie beleidigt oder unverdienterweise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hilfe: denn selbst ist sie weder sich zu schützen noch zu helfen imstande (*Phdr.* 275d9-e5).

Entscheidend scheint mir, daß die beiden Punkte der sogenannten 'Schriftkritik', die (2) öffentliche Zugänglichkeit der Schrift sowie (3) deren Hilfsbedürftigkeit, im Prinzip zu Unrecht *Schriftkritik* genannt werden³⁸. Es handelt sich weniger um eine Kritik der *Schrift als solcher* als vielmehr genauer um eine Kritik *schriftlicher Publikation für weitere Kreise*. Denn offensichtlich ergeben sich weder die öffentliche Zugänglichkeit für jedermann noch die Hilfsbedürftigkeit der Schrift aus dem Faktum ihrer Schriftlichkeit, sondern aus dem ihrer geschriebenen Publikation *für weitere Kreise unter Abwesenheit des Autors*. Von der Kritik nicht berührt ist damit eine Publikation *für engere Kreise* im Sinne der Vorlesung eines geschriebenen *logos unter Anwesenheit des Autors*, wie sie die Vorlesung «der zenonischen Schriften» (*τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων*) (*Prm.* 127c3) in der Einleitungsszene des *Parmenides* darstellt (vgl. *Prm.* 127b-d). Ebenso wenig

³⁷ Vgl. zu dieser genauen Bestimmung Ferber, 1989, 206-211.

³⁸ Eine Ausnahme ist Wieland, 1982, der richtig schreibt: «Kritisiert wird nicht die Schrift als solche. Kritisiert wird, wer mit ihr auf unangemessene Weise umgeht und wer ihr Leistungen abverlangt, die sie nun einmal nicht erbringen kann» (S. 17).

ist damit die Niederschrift von «Gedächtnisstützen» (*hupomnēmata*) «auf das vergeßliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für jeden, welcher derselben Spur nachgeht» (*Phdr.* 276d3-4) kritisiert. Sowenig jedoch Schriftlichkeit schon Publikation für weitere Kreise impliziert, sowenig Publikation für weitere Kreise schon Schriftlichkeit. Eine Schrift braucht überhaupt nicht oder nicht für weitere Kreise publiziert zu werden, sondern kann als *hupomnēma* für sich selbst ... thesauriert werden» (*heautōi ... thēsaurizomenous*) (*Phdr.* 276d3) «und für jeden, welcher derselben Spur nachgeht» (*Phdr.* 276d4). Umgekehrt braucht eine Publikation für weitere und engere Kreise nicht schriftlich zu erfolgen³⁹. Plato z.B. hat sehr wohl die 'ungeschriebene Lehre' publik gemacht, wie die vermutlich späte und öffentliche *Peri tagathou akroasis* beweist, allerdings hat er sie nicht schriftlich publiziert. Beide Kritikpunkte, die (2) öffentliche Zugänglichkeit und die (3) Hilfsbedürftigkeit, ergeben sich aber aus dem entscheidenden ersten, der die konstitutionelle Schwäche der Schrift nicht mehr von ihren äußeren Folgen im Falle der Publikation, sondern von innen her anzeigt:

(1) Denn dieses Schlimme (*Deinon*) hat doch die Schrift (*graphē*), Phaidros, und ist darin ganz eigentlich der Malerei ähnlich; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie ganz ehrwürdig still. Ebenso auch die Schriften: Du könntest glauben, sie sprächen, als verstünden sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so bezeichnen sie doch nur stets ein und dasselbe (*ἐν τῇ σημαίνει μόνον τὰὐτὸν αἰεὶ*) (*Phdr.* 275d4-9).

Die Schrift täuscht Lebendigkeit vor, wohingegen sie selbst tot ist. Sie bildet so den entscheidenden Gegensatz zur Seele, deren Wesen die Selbstbewegung (vgl. *Phdr.* 245c5-246a2) und damit stets Leben ist (vgl. *Phdr.* 245c7). Die Schrift ist so nicht nur wie das Sinnliche sichtbar und schweift auch gleichermaßen unter denen umher (*kulindeitai*), die sie verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört (vgl. *Phdr.* 275e1-2), – wie das Sinnliche zwischen dem nicht Seienden und dem rein Seienden (vgl. *R.* V 479d4-5). Die Schrift vermag sich auch im Unterschied zur Selbstbewegung der Seele nicht selbst zu bewegen. Sie ist nicht «Prinzip der Bewegung» (*archē kinēseōs*) (*Phdr.* 245c9). Nun bildet diese Invarianz des geschriebenen Logos den entscheidenden Gesichtspunkt, unter dem Plato die Schriftlichkeit kritisiert. Dieser erste Kritikpunkt führt aber aus, was sich aus der *Republik* hinsichtlich der Zurückhaltung des Wesens des Guten erschließen ließ. Dort ergab sich als Grund, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben hat, der unveränderliche Charakter der Schrift. Im *Phädrus* ist der entscheidende Kritikpunkt des geschriebenen Logos dessen Invarianz. Die explizite Kritik des *Phädrus* entfaltet so, was sich aus der *Republik* über den Grund der Zurückhaltung der entscheidenden inhaltlichen Bestimmungen der Dialektik

³⁹ Vgl. dazu die grundsätzlichen Erörterungen Jägers, 1912, 131-148.

folgen ließ. Er ergänzt es insbesondere mit den Punkten (2) und (3) durch den Gesichtspunkt der gefährdeten Rezeption der einmal publizierten Schrift.

(b) Nun scheint aber im Gegensatz zur *Republik* Sokrates im *Phädrus* sehr wohl ein Wissen und nicht nur ein Meinen zu besitzen. Die «echtbürtige Schwester» (*Phdr.* 276a1-2) des geschriebenen Logos ist nämlich die: «Welche mit Einsicht (*mei'epistēmēs*) geschrieben wird in des Lernenden Seele, wohl imstande sich selbst zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll» (*Phdr.* 276a5-7). Doch geht aus dem Text vorerst nicht einmal eindeutig hervor, daß sich diese *Epistēme* auf Ideen bezieht: «Und sollen wir sagen, daß, wer vom Gerechten, Schönen und Guten (*δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν*) Erkenntnis (*epistēmas*) besitzt, weniger verständig als der Landmann verfahren werde mit seinem Samen?» (*Phdr.* 276c3-5). Wie schon in der *Republik* (vgl. V 506a4) wird auch hier von einer Vielzahl des Gerechten, Schönen und Guten (vgl. *Phdr.* 277d10, 278a3) gesprochen, wobei der *Phädrus* eigens im Unterschied zur *Republik* noch eine Pluralität des Guten annimmt. Mit dieser Pluralität *könnten* auch jene *dogmata* des Gerechten, Schönen und Guten gemeint sein, die zwischen den Sinnesphänomenen und der jeweils *einen* Idee des Gerechten, Schönen und Guten sind; jene «*dogmata* vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an (*ek paidōn*) erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend» (*R.* VII 538c6-7). Daß allerdings Ideen nicht ausgeschlossen sind, läßt sich deshalb vermuten, weil die Wendung «wer vom Gerechten, Schönen und Guten» (*δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν*) von *Phädrus* auf die «Gerechtigkeit, und was du sonst erwähntest...» (*δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις*) (*Phdr.* 276e2-3) bezogen wird. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, daß sich der mündliche Ernst in diesen Dingen der dialektischen Kunst (*τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ*) (*Phdr.* 276e5-6) bedient. Diese dialektische Kunst aber richtet sich auf «die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges (*τό τε ἀληθὲς ἐκάστων*)» (*Phdr.* 277b5), d.h. die Idee eines jeden Dinges, die der Dialektiker [mittels der Methode von Synagoge und Dihairesis] zu definieren sucht (vgl. *Phdr.* 277b6-8). Die dialektische Kunst richtet sich somit auf die Ideen (vgl. *Phdr.* 273e2). Nirgendwo aber wird im *Phädrus* gesagt, daß der Dialektiker die Reihe der Ideen bereits durchschritten und d.h. auch ein Wissen von den Ideen gewonnen hätte, das ihn letztlich dazu berechtigen würde, «soweit es die Sache erlaubt, mit Kunst das Geschlecht der Reden zu behandeln» (*Phdr.* 277c4-5), sei es um zu lehren oder zu überreden (vgl. ebd. 5-6). Der Wissensanspruch des Dialektikers reicht somit nur bis zu den Ideen. Sowenig aber die «vielfältige Anstrengung» (*pollē pragmateia*) (*Phdr.* 273e5), die die dialektische Kunst erfordert, bereits erbracht ist, sowenig ist der «lange Umweg» (*makra hē periodos*) (*Phdr.* 274a2) schon gemacht. Er ist nämlich großer Dinge wegen zu durchschreiten (*μεγάλων γὰρ ἔνεκα περιτεύον*) (*Phdr.* 274a3). Dinge jedenfalls, die im *Phädrus* nicht ausgeführt sind.

(c) Daß der Dialektiker aber auch hinsichtlich der Ideen nur einen Wissensanspruch, aber noch keine *unüberbietbare Gewißheit* hat, das erhellt aus der

Benennung des Dialektikers. Im Unterschied nämlich zum Dichter, Redenschreiber und Gesetzesverfasser besitzt er den Namen des Philosophen:

Wenn er dergleichen abgefaßt, wohl wissend, wie sich die Sache in Wahrheit verhält (εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει), und imstande, in Erörterung über das Geschriebene eingehend, demselben Hilfe zu leisten und redend selbst sein Geschriebenes nur als etwas Schlechtes (*phaula*) darzustellen, daß er dann auch nicht mit dem Namen genannt werden müsse, der nur hiervon hergenommen ist, sondern mit einem auf jenes sich beziehenden, woran er ernstlich Fleiß gewendet (ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων) (*Phdr.* 278c4-d1).

Hier wird noch nicht gesagt, daß der Wissensanspruch des Dialektikers bereits eingelöst ist. Der Wenn-Satz «εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει » (278c4-5) zeigt vielmehr, daß Sokrates noch nicht von der Erfüllung dieses Anspruches ausgeht. Was er voraussetzt, ist nur, daß er sich um jenes ernsthaft bemüht hat (*espoudaken ekeinōn*). Doch sollte der Dialektiker auch seinen Wissensanspruch erfüllt haben, so ist er immer noch kein *sophos*, sondern nur *philosophos*. Der Dann-Satz bzw. die *Folgerung* nämlich lautet:

Jemand einen Weisen zu nennen, o Phaidros, dünkt mich etwas Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen etwas (ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι) möchte ihm selbst angemessener sein und auch an sich schicklicher (*Phdr.* 278d3-6).

Das heißt also: Auch *dann*, *wenn* der Dialektiker weiß, wie sich die Sache in Wahrheit verhält bzw. auch *dann*, *wenn* er das Ideenwissen *hat*, auch *dann* ist er noch nicht weise, sondern nur ein Freund der Weisheit. Damit wird schon im Bereich des Ideenwissens eine grundsätzliche und nicht zu überwindende Grenze des menschlichen Wissens gegenüber dem göttlichen gezogen. Was heißt das aber anderes, als daß menschliches Wissen schon im Bereich der Ideen im Unterschied zum göttlichen noch nicht den «höchsten möglichen Gewißheitsgrad» erreicht hat bzw. unfehlbar ist, sondern eine 'doxastische' Kautele enthält? *A fortiori* hat der Dialektiker noch nicht den «höchsten möglichen Gewißheitsgrad» in der Erkenntnis der den Ideen übergeordneten Idee des Guten oder gar der beiden Prinzipien erreicht. Die *Folgerung* für die Benennung der Dichter, Redenschreiber oder Gesetzesverfasser lautet nun:

Also wer nichts Besseres (*timiōtera*) hat, als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefaßt oder geschrieben hat, den wirst du mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesetzesverfasser nennen (*Phdr.* 278d8-e2).

Es besteht Konsens darüber, daß mit den *timiōtera* Ungeschriebenes gemeint ist. *Das Ungeschriebene ist das Wertvollere als das Geschriebene*. Der Dissens

beginnt bei der Deutung dieser *timiōtera*⁴⁰. Nach den eingehenden Erörterungen Th. A. Szlezáks kann allerdings schwerlich mehr bezweifelt werden, daß es sich bei den *timiōtera* nicht um eine okkasionelle mündliche Hilfestellung gegenüber dem Geschriebenen handelt, sondern um die im Dialog noch nicht entwickelte, «inhaltlich weiter reichende, genauer begründende Theorie»⁴¹. Würden die *timiōtera* dagegen nur eine okkasionelle mündliche Hilfestellung bedeuten, so wäre schwerlich einzusehen, weshalb die von Plato als Nichtphilosophen bekämpften Dichter und Redenschreiber nicht *auch* zu solcher Hilfestellung imstande und somit auch Philosophen wären. Ja, welcher Schriftsteller wäre nicht Philosoph, wenn es nur darum geht: «to vindicate them [one's statements] against stupid or malicious misunderstandings, to refute sophistical objections to them...»⁴². Da sich der platonische Sokrates aber doch als Philosophen *im Unterschied* zu einem Dichter oder Redenschreiber oder Gesetzesverfasser versteht, so ist anzunehmen, daß er *timiōtera* inhaltlicher Art besitzt. Dieses Wertvollere dürfte im Kontext des *Phädrus* insbesondere das Wesen der Seele sein, das er vor seiner dichterischen Rede vom Wagenlenker mit den zwei Pferden ausgespart hat:

Von ihrem Wesen aber (*tēs ideas autēs*) müssen wir dieses sagen, daß wie es an sich beschaffen sei (*hoion men esti*) überhaupt auf alle Weise eine göttliche und weitschichtige Untersuchung erfordert (*θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως*, womit es sich aber vergleichen läßt, dies eine menschliche und leichtere (*anthrōpinēs te kai elattonos*) (*Phdr.* 246a3-6)⁴³.

Nun ist es aber nicht möglich, das Wesen der Seele (*psuchēs oun phusin*) würdig zu begreifen ohne des Ganzen Natur (vgl. *Phdr.* 270c1-2)⁴⁴. Beides aber, die Natur der Seele und des Ganzen Natur, gehören zur Thematik der *agrapha dogmata*⁴⁵. Wir

⁴⁰ Vgl. für die verschiedenen Positionen Krämer, 1959, 462, einerseits; Vlastos 1981², 394-397, und Heitsch 1987, 41-50, andererseits. Vgl. gegen Vlastos, 1981², 394-397, Krämer, 1964, 148-154, und Szlezák, 1978, 18-32, 1985, 20²⁰; gegen Heitsch, 1987, die ausführlichen Erörterungen Szlezáks, 1988, 390-398, und Krämers, 1989, 60-72, insb. 61-69, welche die Auffassungen Vlastos' und Heitschs sowie implizit Wielands, 1982, 27, kaum mehr vertretbar erscheinen lassen.

⁴¹ Szlezák, 1985, 44.

⁴² Vlastos, 1981, 395.

⁴³ Es ist fraglich, ob mit *tēs ideas autēs* eine Idee der Seele im technischen Sinne gemeint ist, vgl. die eingehende Diskussion bei Griswold, 1986, 88-92. Doch auch wenn wir die Idee der Seele im untechnischen Sinne verstehen, so erfaßt die Schleiermachersche Übersetzung mit «Wesen» immer noch den korrekten Sinn, da die ausgesparte dialektische Methode auf das Wesen der Seele gerichtet ist: »...sondern offenbar ist, daß, wenn jemand kunstmäßig Reden mitteilt, er auch das Wesen der Natur dessen genau muß zeigen können (*τὴν οὐσίαν δεῖξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου*) dem er seine Reden anbringen will; dieses aber wird doch die Seele sein» (*Phdr.* 270e2-5).

⁴⁴ Vgl. für eine Verteidigung dieser Lesart, wonach sich *tēs tou holou phuseōs* auf die Natur des Alls bezieht und nicht auf die Natur des jeweiligen Ganzen, de Vries, 1982, 331-333; Verdenius, 1982, 333-335; Szlezák, 1985, 39.

⁴⁵ Vgl. Ferber, 1989, 181-184.

dürfen so vermuten, daß die ausgesparten *timiōtera* – *timiōtera agrapha dogmata* sind. Zwar enthält bereits die *Republik* mit ihrer Lehre von der dreigeteilten Seele auch eine Psychologie (vgl. *R.* IV 434c-441c), auf die sich das Bild vom Seelenwagen zurückbeziehen könnte. Doch macht gerade die *Republik* auf einen «längeren und größeren Weg» (435d3) aufmerksam, der zur genauen Bestimmung der Seele «..., ob sie diese drei Arten in sich hat oder nicht» (435c5-6) notwendig ist und weder in der *Republik* noch anderswo begangen wird⁴⁶. Wie in der *Republik* auch die besten «Meinungen ohne Wissenschaft» (V 506c6) *blind* sind (vgl. 506c7), so gleicht im *Phädrus* das Verfahren ohne dialektische Wesensbestimmung eines *Blinden* Wanderung (vgl. 270d9-e1). Wie wir so in der *Republik* das Wesen des Guten nicht zu *sehen* bekommen, so im *Phädrus* noch nicht das Wesen der Seele. Wie in der *Republik*, so ist auch im *Phädrus* eine *diēgēsis* ausgespart, nämlich im einen Fall die *diēgēsis* des Wesens der Seele, im anderen Falle die des Vaters bzw. des Wesens des Guten (vgl. *R.* V 506e6-7). Wie in der *Republik* der «längere und größere Weg» (435d3) zur genauen Bestimmung der Seelenteile und damit auch der Tugenden (vgl. 435d, 504b) nicht begangen wird, so auch nicht der im *Phädrus* zur genauen Bestimmung des Wesens der Seele (vgl. *Phdr.* 270e, 271b) vorausgesetzte «lange Umweg» (*makra hē periodos*) (*Phdr.* 274a2).

Dieser Weg aber ist in *Republik* und *Phädrus* der Weg der Dialektik. Hat nun Sokrates *timiōtera*, so heißt das allerdings noch nicht, daß er diese mündliche Dialektik bereits ausgeführt hat. Sie wäre ohnehin eine «göttliche und lange» Untersuchung, d.h. wohl eine Untersuchung, worin es ein Mensch im Unterschied zu einem Gott schwerlich zu Wissen bringen wird. Ebenso wenig behauptet auch Sokrates, die Kunst der Dialektik selbst voll zu besitzen. Wie er nur Freund der Weisheit ist, so auch nur Freund (*erastēs*) der Dialektik (vgl. *Phdr.* 266b3-5). Wenn er aber einen anderen für fähig hält, zu sehen, was in eins gewachsen ist und was in vieles, dem folgt er «wie eines Unsterblichen Fußtritt» (vgl. 266b6-7), d.h. er *vergleicht* den Dialektiker mehr mit einem Gott als mit einem Sterblichen. Schließlich vermag sich Sokrates nach dem delphischen *gramma* nicht selbst zu erkennen (vgl. *Phdr.* 229e5-6). Die vollendete dialektische Bestimmung der Seele wäre aber auch die vollendete dialektische Selbsterkenntnis. Doch deutet schon die Charakteristik des Gleichnisses vom Seelenwagen als «menschliche und leichtere» bzw. «kürzere» (*elattōnos*) Untersuchung die Begrenztheit menschlicher Selbsterkenntnis an⁴⁷. Besitzt so Sokrates zwar ungeschriebene *timiōtera*, so weder Wissen noch Gewißheit über deren Gehalt. Da sich jedoch die *timiōtera* nur mittels

⁴⁶ Vgl. Szlezák, 1978, 22-29: «Es [das Problem der im 'Phaidros' fehlenden Erörterungen] ist nichts anderes als das Programm der Psychologie des Dialogs 'Politeia'. Dort wird die Frage gestellt, ob die Seele verschiedene Komponenten aufweist oder nicht; dort wird die Zahl der Komponenten auf drei festgelegt; und dort wird drittens je separat für die drei Seelen-'Teile' nach ihrem Vermögen gefragt (4.435ff. und 9.580ff., vgl. 10.611b-612a)» (S. 29). Entscheidend ist aber, daß auch die Psychologie des Dialogs *Republik* unvollständig ist, insofern sie den «längeren und größeren Weg» (435d3), der zur genauen Bestimmung der Seele (vgl. *R.* 435c5-6) notwendig ist, nicht begeht.

⁴⁷ Vgl. dazu Griswold, 1986, 151-156.

der *Wissenschaft* der Dialektik ausreichend fassen ließen, der platonische Sokrates diese Wissenschaft aber nicht ausreichend hat, deshalb scheint er sie wie das Wesen des Guten ausgespart zu haben. Indem Plato tut, was er im *Phädrus* Sokrates predigen läßt, so scheint er nur eine mündliche Mitteilung für verantwortlich gehalten zu haben.

Der Grund, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben hat, liegt so nicht nur in den 'Rezeptionsbedingungen der Subjekte'⁴⁸, sondern auch und primär im «Wesen der Sache», nämlich im Faktum, daß die platonische Dialektik zwar Wissenschaft sein sollte, der platonische Sokrates aber diese Wissenschaft nicht hatte und sie deshalb nicht schriftlich fixieren konnte. Bestätigt wird diese der Schwäche menschlicher Erkenntnis widersprechende *Inflexibilität* der Schrift auch durch den *Siebten Brief*, wofür er von Plato stammt. Dort werden als Grund für die fehlende Niederschrift nicht nur die 'Rezeptionsbedingungen der Subjekte', sondern es wird auch die grundsätzliche Schwäche der Logoi zur Erfassung des [unwandelbaren] Wesens (vgl. *Ep.* VII 342e3, 343b8-c1) erwähnt. Die Logoi vermögen nämlich nur eine [wandelbare] Beschaffenheit des Wesens zu erfassen: «Dieser Ohnmacht wegen wird kein Verständiger (*noun echōn*) es wagen, [in ihnen] seine Gedanken (*menoēmēna*) niederzulegen und noch dazu in unwandelbarer Weise (*eis ametakinēton*), was bei dem schriftlich Abgefaßten der Fall ist» (*Ep.* VII 343a1-4 [H. und F. Müller]).

Platonische Liebe als «*désir de l'éternité*» (L. Robin) verlangt Schriftlichkeit (vgl. *Smp.* 209c-e): «Weshalb, sozusagen, lebte einer denn, wenn nicht für solche Lust?» (*Phdr.* 258e1-2). Platonische Unwissenheit über das Letzte – das Wesen und insbesondere das Wesen des Guten – verlangt aber Mündlichkeit. Schriftlichkeit und Mündlichkeit sind vereinigt in der platonischen Auffassung des Philosophen, der die Weisheit liebt, – aber nicht hat⁴⁹.

Universität Zürich

⁴⁸ Krämer, 1987, 200.

⁴⁹ Für hilfreiche Bemerkungen danke ich insbesondere J. Annas, Ch. Gill, Ch. Griswold, M. Erler, Ch. Kahn, L. Rossetti und Th. A. Szlezák. Ch. Kahn hatte die Freundlichkeit, dem Verfasser die noch unpublizierte Fassung zweier Aufsätze *Plato as a Socratic* und *Plato on the limits of writing* zur Verfügung zu stellen, wobei der letztere in manchen Punkten unabhängig zu denselben Ergebnissen gelangt. Weiterführende Bemerkungen insb. zum *Siebten Brief* finden sich in Verf., *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?*, St. Augustin, 1991, 33–61.

Erwähnte Literatur

- Allen, R. E., *Plato's Parmenides*, Oxford 1983.
- Burnyeat, M. D., «Platonism and Mathematics. A Prelude to Discussion», in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle, Akten des X. Symposium Aristotelicum*, A. Graeser (Ed./Hrsg.), Bern/Stuttgart 1987 [Berner Reihe ph. St. 6], 213-240.
- Cherniss, H., «Some War-Time Publications Concerning Plato», *AJPh* 68, 1947, 113-146 & 225-265.
- Cherniss, H., *Die Ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung*, übersetzt v. J. Derbolav, Heidelberg 1966.
- Cornford, F. M., «Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII», *Mind* 41, 1932, 27-52 & 173-190 [abgedr. in: Allen, R. E. (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London/New York 1965, 61-95].
- Eder, W., Die ungeschriebene Lehre Platons: Zur Datierung des Platonischen Vortrags 'Über das Gute', in *Studien zur Alten Geschichte (Festschrift S. Lauffer)*, Roma 1986, I, 207-235.
- Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, St. Augustin 1984 [zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, St. Augustin 1989].
- Ferguson, A. S., «The Platonic choice of lives», *PQ* 1, 1950/1951, 5-34.
- Gadamer, H. G., «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* (1964/2), Heidelberg 1964 [abgedr. in H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, 221-247, und in: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 6, Tübingen 1985, 90-115].
- Gaiser, K., *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Mit einem Anhang: Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart 1963, 1968².
- Griswold, Ch. L., Jr., «Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues», in D. O'Meara (Ed.), *Platonic Investigations*, Washington 1985, 1-33 [abgedr., durchgesehen und erweitert in *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by Ch. L. Griswold, Jr., New York/London 1988, 143-167].
- Griswold, Ch. L., Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven/London 1986.
- Heitsch, W., «Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben», *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1987/4, Mainz/Stuttgart 1987.
- Jäger, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.
- Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse (1959/6)].
- Krämer, H. J., «Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon», *MH* 21, 1964, 137-167.
- Krämer, H. J., «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers in *Politeia* 534b-c», *Philologus* 110, 1966, 35-70.
- Krämer, H. J., «Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung», in *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, vorgelegt v. H. G. Gadamer und W. Schadewaldt, Heidelberg 1968 [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse (1968/2)].
- Krämer, H. J., Rez. v. Ferber, *Platos Idee des Guten*, 1984, in *Philosophisches Jahrbuch* 94, 1987, 196-201.
- Krämer, H. J., «Neue Literatur zum neuen Platonbild», *AZPh* 13, 1989, 59-81.
- Kühner, R., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* [Zweiter Teil: Satzlehre], In neuer Bearbeitung, besorgt v. B. Gerth, Erster Band, Hannover/Leipzig 1898.
- Lafrance, Y., «Platon et la géométrie: la méthode dialectique en *République* 509d-511a», *Dialogue* 19, 1980, 46-93.
- Luther, W., «Die Schwäche des geschriebenen Logos», *Gymnasium* 68, 1961, 526-548.
- Natorp, P., *Platos Ideenlehre*. Leipzig 1903 [1922², Hamburg 1961³].

- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca 1941 [Oxford 1951²].
- Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- Sayre, K. M., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983.
- Sayre, K. M., «Plato's Dialogues in Light of the Seventh Letter», in *Platonic Writings / Platonic Readings*, ed. by C. L. Griswold, Jr., New York/London 1988, 93-109.
- Szlezák, Th. A., «Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs 'Phaidros'», *MH* 35, 1978, 18-32.
- Szlezák, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985.
- Szlezák, Th. A., Rez. v. Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, 1987, *Gnomon* 60, 1988, 390-398.
- Verdenius, W. J., Rez. v. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (4-5, 1975-78), *Mnemosyne* 30, 1981, 415-416.
- Vlastos, G., Rez. v. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959, *Gnomon* 35, 1963, 641-655 [abgedr. in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973, 1981², 379-398].
- Vogel, C. J. de, «Problems concerning later Platonism», *Mnemosyne* 4, 1949, 197-216 & 299-318 [abgedr. und aus dem Englischen übersetzt v. J. Wippem, in Wippem, 1972, 41-87].
- Vogel, C. J. de, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986 [Mnemosyne Suppl. 92].
- Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
- Wielen, W. van der, *De ideegetallen van Plato*, Amsterdam 1941.
- Wippem, J., «Einleitung» zu *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*, hg. v. J. Wippem, Darmstadt 1972, VI-XLVIII.